Ontologia Harului îndumnezeitor după Sfântul Grigore Palama

Ontologia Harului îndumnezeitor conform susținătorului isihasmului

Dimitrios I. Tselengidis

Sursa: Este o versiune editată a unui paragraf din studiul nostru, Har și libertate în tradiția patristică a secolului al XIV-lea, Tesalonic 1987, pp. 21-39.

Republicat de pe: http://agonasax.blogspot.gr/2012/03/blog-post_4542.html

Harul lui Dumnezeu, conform teologiei și experienței spirituale a Părinților Răsăritului Ortodox, este un termen teologic cu un conținut dogmatic clar. Termenul „Harul lui Dumnezeu" în contextul teologiei, conform Sfântului isihast Grigorie Palama, denotă o energie naturală și esențială specifică a lui Dumnezeu, care, atunci când este împărtășită, îi îndumnezeiește în mod carismatic pe cei care o împărtășesc [1] . Prin urmare, semnificația sa soteriologică este evidentă și, prin urmare, nu ar trebui identificată cu celelalte energii [2] ale Dumnezeului Treimic.

Sfântul Grigorie Palama consacre biblic termenul „har" atribuind o semnificație teologică deosebită diferitelor formulări verbale atât din Vechiul, cât și din Noul Testament, care indică caracterul său dogmatic. În special, referindu-se la pasajul din Vechiul Testament: „Domnul stă împotriva celor mândri, dar dă har celor smeriți" [3], el identifică harul dat celor smeriți cu Harul divin, care „se arată prin lumină" [4]. În același timp, repetă interpretarea hristologică a Sfântului Gură de Aur[5] în pasajul psalmic: „harul s-a revărsat pe buzele tale" [6], pentru a proclama caracterul necreat al Harului divin[7], în timp ce abordează interpretativ pasajul profetului Ieremia: „M-au părăsit pe Mine, izvorul de apă vie" [8], observă că „apa vie" este Harul divin și energia Duhului Sfânt[9]. Totuși, Harul divin, ca slavă și splendoare a lui Dumnezeu, este, potrivit lui Palama, „lumina" cu care Dumnezeu este înconjurat, conform

Psalmistului[10]. Această lumină este „focul” divin și imaterial care luminează sufletele oamenilor[11] și îi călăuzește[12] spre Dumnezeu. În plus, „pâinea îngerilor”, pe care, potrivit Psalmistului, poporul lui Dumnezeu a mâncat-o în deșert[13], este, potrivit lui Palama, această lumină a Harului divin[14], cu care îngerii și oamenii spirituali sunt hrăniți spiritual.

Avem o manifestare a acestei lumini a Harului divin în rugul aprins și nears[15], în chipul lui Moise când a coborât de pe Muntele Sinai ținând în mână „Decalogul” poruncilor divine[16], în înălțarea profetului Ilie la cer în „carul de foc”[17], dar și în profetul Ieremia „ca și cum ar arde măruntaiele lui”[18].

În final, în pasajul profetului Ioel: „Voi turna Duhul Meu peste orice făptură” [19], Sfântul Grigore Palama subliniază Harul divin pe care Hristos l-a făgăduit ucenicilor săi și tuturor credincioșilor săi [20], prin misterele Bisericii Sale.

Însă Harul lui Dumnezeu, prezis în Vechiul Testament și revelat parțial în istoria sa, este oferit din abundență în noua realitate inaugurată prin întruparea lui Dumnezeu Cuvântul și venirea Paracletului. Vechiul Testament, Noul Testament și viitoarea împărăție a lui Dumnezeu, potrivit susținătorului isihasmului, nu sunt strâns separate, ci conectate funcțional. Astfel, „slava lui Dumnezeu în lumină”, pe care profeții Moise și Ilie au văzut-o, deși mai vag, sunt simboluri[21] și tipuri ale teofaniei de pe Tabor, în timp ce slava necreată a schimbării la față a lui Hristos este un preludiu și un simbol al aceleiași glorii, care va fi revelată în viitoarea împărăție.[22]

Susținătorul isihasmului distinge clar în textele sale existența veșnică a Duhului Sfânt ca persoană de misiunea temporală a Duhului Sfânt către lume, identificând explicit manifestarea Duhului Sfânt cu Harul și energia sa. Astfel, când Palama se referă la „duhul coborât” la botezul lui Hristos, [23] el observă că aceasta nu este ipostasa Duhului Sfânt, așa cum crede în mod eronat Akindynos, ci întregul Har și energie a Duhului Sfânt. [24] Dar și puterea miraculoasă a lui Hristos, care, potrivit Evanghelistului Luca, „i-a vindecat pe toți” [25] și uimirea oamenilor „de cuvintele harului care ieșeau din gura lui” [26], se datorau aceluiași Har divin, „prin care Hristos a învățat și prin care a făcut minuni” [27]. „Cuvintele Harului”, mai mult, care au ieșit din gura lui Hristos, exclud nu numai existența în sine a Harului divin, ci și identificarea acestuia cu esența

Duhului Sfânt. [28] Acest Har este numit de Hristos „duh”, spunând că „cuvintele pe care vi le spun Eu sunt duh și viață” [29]. Pe bună dreptate, așadar, marele ierarh isihast identifică Harul divin cu prezența carismatică a Duhului Sfânt, notând epigramatic că „harul care se revarsă în primul rând din duhul divin este duhul sfânt” [30].

Conținutul teologic al Harului divin se găsește atât în Noul Testament, cât și în Vechiul Testament, sub diverse denumiri. Astfel, referindu-se la pasajul din Ioan 4:10-14, Sfântul Grigorie identifică „apa vie” despre care Hristos vorbește femeii samaritene cu Harul și energia divină a Duhului Sfânt[31]. Dar și pe Tabor cei trei ucenici au văzut „o zori palidă a dumnezeirii împărtășită indivizibilă cu Harul, splendoarea și energia Duhului”[32]. Această splendoare a naturii divine, pe care ucenicii au văzut-o în timpul Schimbării la Față a lui Hristos, este identificată de Palama cu Harul îndumnezeitor și observă că prin el cei drepți vor străluci, ca soarele[33], în viitoarea împărăție a lui Dumnezeu[34]. Slava lui Dumnezeu este identificată ontologic cu Harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu. Astfel, protomucenicul Ștefan, care „plin de Duhul Sfânt a văzut slava lui Dumnezeu” [35], a văzut, conform sfântului nostru isihast, „harul Duhului” [36]. Dar și lumina lui Hristos, care luminează întunericul[37] și îi face pe ucenicii Săi lumină[38], este „darul îndumnezeitor al Duhului” [39]. Această lumină a Harului divin este numită de Palama un „foc” divin și imaterial [40]. Acest „foc” imaterial a fost cel care a acționat ca Har divin atunci când ucenicii lui Hristos au primit „limbi de foc” [41] la Rusalii, dar și cel care a orbit ochii sensibili ai apostolului Pavel și a luminat ochii inimii sale când se îndrepta amenințător spre Damasc.[42] Aceasta a încălzit inimile lui Cleopa și ale tovarășului său când Hristos le-a vorbit după învierea Sa pe drumul spre Emaus.[43] Această lumină este viața necreată și veșnică, care, atunci când este în cel care se împărtășește cu ea, nu este despărțită de Dumnezeu.[44]

Harul divin este indicat printr-o multitudine de nume, care exprimă un conținut ontologic. Astfel, Harul divin este numit și este „lumina necreată” [45], „theoză” [46], „bunătate”, „bunătate de sine”, „autoteoză”, „autoteoză” [47]. Este, în cele din urmă, „slava”, „strălucirea” și „împărăția” lui Dumnezeu [48]. Totuși, toate aceste nume, care sunt atribuite Harului divin, indică doar unele dintre manifestările sale, fără a epuiza vreodată conținutul său, care rămâne în esență anonim [49].

Conform Sfântului Grigorie Palama, Harul divin nu este o substanță și nici nu există „în propria sa ipostasă”. Adică, nu există prin sine, ci este în-substanță. Și spunem că este în-substanță pentru că este considerat în ipostasul altuia[50]. El provine din esența divină necreată și rămâne inseparabil unit cu ea[51], ca energie naturală a sa. Totuși, Harul divin rămâne și în-substanță în creaturile care participă la el, în sensul că în creaturi nu există „ca o coincidență”, ci există în ele în mod natural. Aceasta înseamnă că Harul divin, deși nu constituie niciodată un idiom natural al creaturilor, se găsește în ele nu cu o relație exterioară, ci cu o relație carismatic naturală.

Aici observăm că Sfântul Grigorie Palama transferă cu mare succes conceptul de „in-substanță” din Hristologie – unde a fost stabilit de Leonțiu al Bizanțului[52] – în teologie și chiar mai specific în teologia Harului divin. Teologul Harului definește în cele din urmă Harul divin ca fiind acea energie a lui Dumnezeu, care coboară în umanitate pentru mântuirea celor care merită unitatea cu Hristos[53].

Dar care este sursa și cauza Harului divin? Care este caracterul său și cum se revelează în creație și în om în special? Aceste întrebări sunt cruciale pentru teologia Harului, în timp ce răspunsul lor este cu siguranță legat de ontologia sa.

Izvorul Harului divin este esența divină veșnică și necreată[54], adică Dumnezeul Treimic în întregime. „Este unul”, notează sfântul ierarh, „și Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt împreună sunt izvorul apei vii, adică al Harului divin”[55]. Harul divin, ca energie naturală și esențială a lui Dumnezeu, este unul pentru toate cele trei persoane divine[56] și este oferit în mod treimic; „de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt”[57]. Dacă Harul divin nu ar fi unul și comun celor trei persoane divine, adică dacă ar exista o diversitate de energie pentru fiecare ipostază, aceasta ar însemna și o diversitate a naturii fiecărei persoane divine. Totuși, acest lucru ar perturba grav unitatea Dumnezeului Treimic.

Conform teologiei și experienței spirituale a Bisericii, Harul lui Dumnezeu este necreat, deoarece constituie o energie esențială a naturii divine necreate. Caracterul necreat al Harului divin este confirmat și de Palamas biblic, referindu-se la pasajul din 2 Timotei 1:9: „după scopul Său și după harul care ne-a fost dat în Hristos Isus înainte de vecii”. „Vedeți”, notează în mod caracteristic susținătorul isihasmului, „că Harul ne-a fost pregătit înainte de vecii? Cum este creat Ceea ce a fost pregătit

înainte de vecii?”[58]. Și, deoarece Harul divin este necreat, devine de înțeles cum credincioșii sunt „născuți din Dumnezeu” [59] și de ce „suntem duh ca cei născuți din duh” [60]. Cu alte cuvinte, credincioșii devin oameni cu adevărat spirituali ca purtători ai Duhului Sfânt, datorită nașterii lor carismatice din Harul necreat sau altfel din Duhul lui Dumnezeu.

Varlaam și Akindyn, în acord cu latinii, susțin că Harul divin este creat și vizibil simțurilor[61]. Cu toate acestea, antihesihaștii, considerând Harul divin ca fiind creat, îl separă în mod necesar de natura divină[62]. Acceptând caracterul creat al Harului divin, antipalamiții, conform lui Palama, sunt echivalați cu Arius și Eunomius, deoarece aceștia neagă în esență caracterul necreat al divinității, în timp ce, în același timp, blasfemiază împotriva Duhului Sfânt, care locuiește în mod carismatic în sfinți[63]. Gândirea teologică, silogistică, a apărătorului Harului îndumnezeitor este foarte clară. Dacă Harul divin, ca energie naturală a lui Dumnezeu, este creat, atunci și esența divină trebuie să fie creată, deoarece este o axiomă că energia creată indică o natură creată, iar energia necreată caracterizează o esență necreată[64].

Prin urmare, atunci când Barlaam – și teologia scolastică occidentală în general – susțin că Harul divin este creat, identificând în același timp lumina divină și slava divină cu natura divină, ei neagă în esență caracterul necreat al naturii divine și sunt conduși de consecințe logice la inexistența lui Dumnezeu.[65] Cu alte cuvinte, cei care neagă caracterul necreat al Harului divin Îl neagă în esență pe Dumnezeu Însuși, chiar dacă pretind că acceptă esența Sa.[66]

Conceptul teologic al harului divin creat vine în contrast puternic cu experiența spirituală a Bisericii, conform căreia harul divin constituie o „energie supranaturală, secretă și divină strălucitoare”, care este văzută „invizibil” și înțeleasă „de neconceput”[67], datorită caracterului său necreat. Totuși, dacă harul divin este o creație, așa cum susțin antipalamiții, atunci, potrivit lui Palama, nu numai teologia, ci și soteriologia Bisericii este distrusă, deoarece, astfel, comuniunea directă și unirea carismatică a sfinților cu Dumnezeu este negată[68]. Harul lui Dumnezeu, conform teologiei Bisericii, este necreat „așa cum este”, adică literalmente, și nu necreat „prin har”[69]. Harul participant al lui Dumnezeu constituie, conform Volumului 1351, o relație necreată cu omul îndumnezeit[70]. Această relație necreată este numită și relație „fără legătură” pentru a indica faptul că nu este inerentă naturii și puterii umane

create. Prin urmare, nu este o manifestare a energiei naturale a omului[71].

Dar cum se revelează Harul divin ca o energie specifică necreată a Dumnezeului Treunic? În primul rând, Harul lui Dumnezeu, rămânând mereu inseparabil de natura divină, este omniprezent, așa cum este și esența divină. Interpretând omniprezența lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie Palama observă că esența divină rămâne necunoscută, inaccesibilă și neîmpărtășită de orice creatură. Astfel, însă, esența divină este considerată absentă pentru toate creaturile. Dimpotrivă, Harul divin este considerat absent doar celor cărora le lipsesc condițiile pentru vederea și experimentarea lui[72], în timp ce este revelat și împărtășit de cei care au simțuri spirituale adecvate[73]. Prin urmare, Dumnezeu este revelat doar conform energiei și Harului său și niciodată conform esenței sale. Revărsarea Harului Duhului Sfânt asupra credincioșilor este o manifestare a Harului divin, adică o manifestare a lui Dumnezeu Însuși. Cu toate acestea, modul în care Harul divin este revărsat asupra credincioșilor rămâne un mister.

În manifestarea sa, Harul divin este „împărtășit, indivizibil” și, ca orice acțiune a lui Dumnezeu, „este promovată nu numai temporal, ci și plural”.[74] Manifestarea Harului lui Dumnezeu este identificată teologic cu trimiterea Duhului Sfânt. Duhul Sfânt este înțeles aici nu în termenii existenței sale eterne și ipostatice, ci în termenii manifestării sale economice și carismatice. El este înțeles ca Harul și energia întregului Dumnezeu Treimic. Dar, în timp ce Duhul Sfânt, ca Har al Dumnezeului Treimic, este trimis creației de întregul Dumnezeu Treimic, El este totuși proiectat și manifestat „prin Fiul”.[75]

Pe baza clarificărilor de mai sus, avocatul și conducătorul isihasmului din secolul al XIV-lea subliniază presupunerile teologice eronate ale latinilor, care au dus la erezia lui Filioque și, prin extensie, la alterarea doctrinei trinitare a Bisericii. Latinii, deoarece nu fac distincție între esență și energie[76], confundă ipostasele cu calitățile naturale ale Dumnezeului Treimic, adică confundă idiomele ipostatice cu energiile sale naturale și esențiale. Astfel, ei atribuie idiomul de emanație nu numai ipostasului lui Dumnezeu Tatăl, ci și ipostasului Fiului. În cazul în care, însă, Duhul Sfânt, ca persoană, îi are pe Tatăl și pe Fiul ca și co-cauză, el nu poate fi Dumnezeu, ci creatură, deoarece este un principiu teologic fundamental că numai „în creaturi Fiul este co-cauzat cu Tatăl”[77]. Dacă, din nou, ipostasele sunt identificate cu calitățile naturale ale lui Dumnezeu, atunci

Duhul Sfânt va emana nu numai de la Tatăl și de la Fiul, ci și de la Sine Însuși. Astfel, Duhul emanant va fi un lucru și Duhul emanat altul, astfel încât în Dumnezeu în loc de Treime vom avea o Tetradă. Prin urmare, idiomul emanant nu poate fi un idiom comun persoanelor divine. Comune tuturor celor trei persoane divine sunt doar idiomurile naturii lor divine unice, adică doar energiile necreate, naturale ale naturii divine.

Conform Sfântului Grigorie Palama și teologiei ortodoxe în ansamblu, se face o distincție clară între natura, ipostasele și energiile lui Dumnezeu. Astfel, Duhul Sfânt, ca persoană, purcede în mod divin de la Tatăl și se odihnește în Fiul. Cu toate acestea, el purcede sau este revărsat ca Har și energie „din amândoi", adică atât de la Tatăl, cât și de la Fiul. Mai mult, dacă Harul divin revărsat și oferit este identificat cu ipostasele Duhului Sfânt, așa cum susțin latinii, atunci sfinții, ca adevărați părtași ai Harului divin, devin împreună-zei și egali cu Hristos, deoarece sunt uniți ipostatic cu Duhul Sfânt[78]. Totuși, o astfel de viziune asupra Duhului Sfânt și a Harului divin modifică la nivel ontologic nu numai teologia, ci și antropologia Bisericii. Prin urmare, numai atunci când se face o distincție clară și ontologică între esența și energia lui Dumnezeu, poate fi atribuită Tatălui progresul existențial al Duhului Sfânt, în timp ce progresul eficace și energetic Fiului. În același timp, numai după distincția de mai sus poate fi înțeles corect adevărul biblic al Bisericii, că credincioșii devin „părtași firii divine"[79], atunci când participă la Harul Duhului Sfânt, care constituie o energie necreată, naturală a firii divine. În cele din urmă, din cele de mai sus devine clar că latinii – datorită presupunerilor lor teologice – confundă aidia cu Treimea economică, deoarece atribuie Treimii aidia ceea ce privește Duhul Sfânt în Treimea economică.

Am spus deja că Harul divin este unul și același pentru toate cele trei persoane divine, deoarece este o acțiune a naturii divine unice. În plus, am subliniat că este oferit triadic, așa cum este cazul oricărei alte acțiuni esențiale a Dumnezeului Treimic. Dar ce se întâmplă când unul și același Har divin lucrează mântuirea și îndumnezeirea credinciosului? Nu cumva Harul divin, ca acțiune a întregului Dumnezeu Treimic, „defunctionează" soteriologic[80] persoanele divine? Nu, nu le „defunctionează", așa cum, de altfel, celelalte acțiuni necreate ale Dumnezeului Treimic nu le „defunctionează". Și nu le „defunctionează", deoarece fiecare dintre persoanele divine săvârșește o lucrare specifică[81]. În acest caz, oferirea Harului divin pentru mântuirea și îndumnezeirea omului este prin excelență lucrarea Dumnezeului-om. Prin urmare, atât Noul Testament[82], cât și practica liturgică a Bisericii vorbesc despre Harul

lui Hristos. „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi toți”, se notează în Raportul Sfintei Liturghii[83]. Harul divin este acordat și manifestat în creație și om împreună cu Hristos[84] și în special prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos.

Note:

1. Vezi Gregory Palamas, Capitole fizice etc. 93, PG 150, 1188B.

2. Vezi În apărarea celor cu sfințenie sfântă 3, 1, 31, ed. P. Christos, Gregory Palamas, Operele, vol. A, Tesalonic 1962, p. 643.

3. Proverbe 3, 4.

4. Vezi Scrisoarea către Akindynon, 1, 39, ed. P. Christos. Vol. A', p. 247.

5. Vezi Ioan Gură de Aur, Despre Psalmul 44, PG55, 185-186.

6. Psalmul 44:3.

7. Vezi Scrisoarea către Atanasie din Cyzicus 21, ed. P. Christos, voi. B', p. 432.

8. Ieremia 2, 13.

9. Vezi Apodektikos 2, 64, ed. P. Christou, voi. A', p. 136.

10. Vezi In Defense of the Sacredly Retired 2, 3, 18, ed. P. Christos, vol. A', p. 555 cu referire la Psalmul 103, 2.

11. Vezi În apărarea celor cu sfințenie sfântă, 3, 1, 40, ed. P. Christos, vol. A, p. 652.

12. Vezi Psalmul 42:3, în În apărarea celor care se odihnesc cu sfințenie 1:3, 7, ed. P. Christos, vol. A, p. 417.

13. Vezi Psalmul 77:25.

14. Vezi În apărarea celor cu sfințenie sfântă 1, 3, 25, ed. P. Christos, vol. A, p. 436.

15. Vezi In Defense of Those Who Oak Sacredly 3, 1, 40, ed. P. Christos, vol. A', p. 652, cu referire la Exod 3, 2.

16. Vezi În apărarea celor care se odihnesc cu sfințenie 1, 2, 31, ed. P. Christos, vol. A', p. 442, cu referire la Exod 34, 29.

17. Vezi În apărarea celor care se odihnesc cu sfințenie 1, 2, 25, ed. P. Christos, vol. A', p. 435, cu referire la 4 Regi 2, 11.

18. Vezi In Defense of the Sacryly Retired 1, 2, 25, ed. P. Christos, vol. A', pp. 435-436, cu referire la Ieremia 20, 9.

19. Ioel 3:1.

20. Vezi Scrisoarea către Atanasie din Cyzicus 26, ed. P. Christos, voi. B', p. 437.

21. Conform lui Palamas, acestea sunt simboluri naturale. O caracteristică a unui simbol natural este aceea că acesta coexistă întotdeauna cu realitatea simbolizată, deoarece provine din natura acestei realități. Și, întrucât în acest caz particular natura lucrului simbolizat este necreată, simbolul său este, de asemenea, necreat, adică slava lui Dumnezeu revelată ca lumină. Pentru mai multe informații despre distincția simbolurilor făcută de Palamas, vezi Gregory Palamas, In Defense of the Sacredly Recluses 3, 1, 14, ed. P. Christos, vol. A', pp. 627-628.

22. Vezi Antirrheticus către Akindynon 5, 8, 34, ed. P. Christos, vol. 3, pp. 312-313.

23. Vezi Ioan 1:33.

24. Vezi Către Atanasie din Cyzicus 21, ed. P. Christos, voi. B, p. 432-433.

25. Luca 6:19.

26. Luca 4:22.

27. Vezi Antirrheticus către Akindynon 3, 7, 17-18, ed. P. Christos, vol. 3, p. 175. Sfântul Grigore adoptă aici interpretarea relevantă a Sfântului Gură de Aur. Vezi, în acest sens, Ioan Gură de Aur, Despre Psalmi 44, 2, PG 55, 186.

28. Vezi Apodektikos 1, 73, ed. P. Christou, voi. A' p. 145.

29. Ioan 6:63.

30. Antirrheticus 5, 23, 91, ed. P. Christou, vol. 3, p. 356. Cf. și On Divine Energies 32, ed. P. Christou, vol. 2, p. 119: „Nu, ci cel care oferă harul îndumnezeirii este Duhul Sfânt, iar harul oferit este Duhul Sfânt."

31. Vezi Apodektikos 2, 65, ed. P. Christou, voi. A', p. 136.

32. Vezi Antirreticos 3, 7, 19, ed. P. Christou, voi. 3, p. 176.

33. Vezi Matei 13:43.

34. Vezi Către Damian 9, ed. P. Christos, vol. B, p. 465.

35. Faptele Apostolilor 7, 55-56.

36. În favoarea celor care tac cu sfințenie 3, 3, 5, ed. P. Christos, vol. A', p. 684.

37. Ioan 1:5.

38. Vezi Matei 5:14-15.

39. În favoarea celor care tac cu sfințenie 3, 1, 35, ed. P. Christos, vol. A', p. 647.

40. Pentru cei care tac cu sfințenie 3, 1, 40, ed. P. Christos, vol. A', p. 452.

41. Vezi Faptele Apostolilor 2, 3 echivalentul.

42. Vezi Faptele Apostolilor 9:3.

43. Vezi Luca 24:32.

44. Vezi În apărarea celor sfinți 3, 1, 38, ed. P. Christos, vol. A, p. 650.

45. Vezi Antirrheticus către Akindynon 7, 4, 9, ed. P. Christos, vol. 3, p. 465.

46. Vezi ibid.

47. Vezi Către Arsenius 6, ed. P. Christos, vol. B', p. 319. Cf. Dionisie Areopagitul, Scrisoarea a 2-a, PG. Și același lucru Despre numele divine 11, 6,PG 3. 953D-956A.

48. Vezi Omilia 35, PG 151,448C.

49. Vezi. Către Atanasie din Cyzicus 16, ed. P. Christos, voi. B', p. 427

50. Vezi Dialogul ortodocșilor cu Barlaamiții 26, ed. P. Christos, vol. B', p. 188 și În sprijinul pensionarilor 3, 19, ed. P. Christos, vol. A', p. 623.

51. Vezi Contrainscripția 7, ed. P. Christos, vol. A', p. 168.

52. Vezi Discursul A împotriva nestorienienilor și eutyhienilor, PG86, 1277CD: „Pe de o parte, ipostasul denotă ceva, dar în-substanța denotă esența; și pe de altă parte, ipostasul, exclude persoana din proprietățile caracteristice; iar în-substanța, neființa în sine, denotă altceva, iar cealaltă are ființă și nu este considerată în sine.” Pentru sensul termenului „în-substanță”, vezi același lucru, Comentarii 7, 2,PG 86. 1240CD. Anastasie Sinaitul, Îndrumător 2,PG 89, 61AB.Maxim Mărturisitorul, Către Marinus,PG 91, 149î.Hr.

53. Vezi Către păzitorul legii, Symeon 7, ed. P. Christos, vol. B', p. 402.

54. Vezi Contrainscripția 7, ed. P. Christos, vol. A', p. 168.

55. Dovezi 2, 65, ed. P. Christos, vol. A', p. 136.

56. Vezi *În sprijinul pensionarilor sacri* 3, 3, 9, ed. P. Christos, vol. A, p. 687.

57. Capitole despre natură etc. 112, PG 150, 1197î.Hr.Cf. M. Athanasius, Către Serapion 1,PG 26,600î.Hr.

58. Obiecție la Akindynon 3, 20, 94, ed. P. Christos, vol. 3, p. 228.

59. Vezi Ioan 1:13.

60. Vezi Ioan 3:6, în Despre Metamorfoza Creatoare de Dumnezeu 2, ed. P. Christos, vol. B', p. 138.

61. Vezi For the Sacredly Retired 3, 1, 3, ed. P. Christos, voi. A', p. 617, și Pentru Atanasie din Cyzicus 33, ed. P. Christos, voi. B', p. 443. Romano-catolicii continuă să vorbească astăzi despre Harul creat, care sfințește omul. A se vedea în acest sens, G. Greshake, Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadelehre, Freiburg-Basel-Wien 1981, pp. 56-60.Această învăţătură este în concordanţă cu teologia scolastică a lui Toma d'Aquino, dezvoltată în Summa Theologiae I-II 109 şi 110.Cf. OH. Pesch – A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, pp. 80-90. Pentru distincția dintre Grația creată și cea necreată în romano-catolicism, veziIr.Willing ,Geschaffene und ungeschaffene Gnade, Münster1966 , pp. 169-172.

62. Vezi Antirrheticus către Akindynon 3, 18, ed. P. Christos, vol. A' 309-310.

63. Vezi Către un străin, PG 150, 1088B.

64. Vezi Volumul Sinodal 3, PG 151, 740B. Cf. Maxim Mărturisitorul, Cerere după Pir,PG 91, 341 A și Ioan Damaschin, Ediție exactă a credinței ortodoxe 59,PG 94,1056C.

65. Vezi Antirrheticus către Akindynon 3, 3, ed. P. Christos, vol. A', pp. 297-298.

66. Vezi Antirrheticus către Akindynon 1, 7, 18, ed. P. Christos, vol. A', p. 52.

67. Vezi volumul Athos, PG 151, 1229B.

68. Vezi Către Atanasie din Cyzicus 33, ed. P. Christos, voi. B', p. 443.

69. Vezi Antirrheticus către Akindynon 3, 17, ed. P. Christou, vol. A', p. 309. Pentru mai multe informații despre caracterul necreat al Harului divin, vezi G. Mantzaridou, „Harul necreat după Grigore Palamas”, în propria sa lucrare, Palamika, Tesalonic 1973, pp. 34-36.

70. Vezi Volumul Sinodal 3, PG 151, 745B: „Nu există niciun obstacol în calea relației ființei cu ființa necreată. Prin urmare, nici darul îndumnezeitor al Duhului, această îndumnezeire, nu este față de cel creat, deoarece este o relație cu cel îndumnezeit.”

71. Vezi Athos Tomos, PG 150,1229C.

72. Vezi Capitolele despre Natură etc. 93, PG 150, 1188B. Interpretarea Sfântului Grigorie Palama asupra omniprezenței firii divine nu contrazice ceea ce susține Atanasie cel Mare în Despre Întruparea Cuvântului 17,PG 25, 125AB: „El este în afara tuturor lucrurilor în esență, dar în toate este în puterea Sa, împodobind totul și în toate, în toate se aplică propria Sa providență și însuflețește fiecare lucru împreună.” Distincția dintre esență și energie în Dumnezeu nu înseamnă o divizare a lui Dumnezeu. Astfel, atunci când sfântul isihast susține că esența lui Dumnezeu este, de asemenea, omniprezentă, dar inaccesibilă, necunoscută și nedivizată prin creație, el se protejează împotriva pericolului panteismului, promovând în același timp indivizibilitatea unicei divinități. Despre omniprezența lui Dumnezeu, vezi și D. Staniloae, Dumnezeu este iubire, (traducere-prefață), N. Matsoukas, Tesalonic 1983, pp. 70-84.

73. Vezi În favoarea celor care tac cu sfântă sfântă 31, 34, ed. P. Christos, vol. A', p. 646.

74. Capital natural etc. 68, PG 150, 1169AC.

75. Vezi *În sprijinul pensionarilor sacri* 3, 1, 3, ed. P. Christos, vol. A', p. 618.

76. Din păcate , până în ziua de azi teologia occidentală continuă să respingă distincția dintre esență și energie în Dumnezeu. Vezi, în acest sens,M.Jugie, „Palamas”, înDictionnaire de Theologie Catholique 11, p. 1735-1818.E.v. Ivanka, „im Hesychasmus. Das antinomische der Energienlehre”, înEpektasis Mélangespatristiquesofferts au Cardinal Jean DaniéLou,Paris 1972 , G. Martzelou, „Sfântul Grigore Palamas și teologia occidentală modernă”. Retipărire din Lucrările conferinței

teologice în cinstea și memoria sfântului nostru Grigore, Arhiepiscopul Tesalonicului Palamas (12-14 noiembrie 1984), Tesalonic 1986, pp. 6-12.

77. Proba 15, ed. P. Christou, voi. A', p. 44.

78. Vezi Către Atanasie din Cyzicus 33, vol. B, p. 443.

79. 2 Petru 1:4.

80. Recent, teologul protestant D. Wendebourga susținut că Palamas a „defuncționalizat" soteriologic ipostasele divine prin învățătura sa despre teizarea omului prin energiile lui Dumnezeu. Vezi studiul ei,Geist oder Energie? Zur Frage derinnergöttlichenVerankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München1980 afirmațiile luiWendebourgei la pp. 160-161. Pentru mai multe informații despre lucrarea specială a lui Dumnezeu Cuvântul în teizarea omului, vezi G. Mantzaridis, Învățătura lui Grigorie Palama despre îndumnezeirea omului, Tesalonic 1963, pp. 30-38 și A. Radovich, Misterul Sfintei Treimi după Sfântul Grigorie Palama, Tesalonic 1973, pp. 61 și următoarele. Pentru o respingere amplă a Wendebourg , vezi G. Martzelou, Esența și energia lui Dumnezeu după Vasile cel Mare, o contribuție la investigația istorico-doctrină a învățăturii Bisericii Ortodoxe despre esența și energia lui Dumnezeu, Tesalonic 1984, pp. 117-119, nota de subsol 3.

81. Vezi Nicolae Cabasilas, Despre viața în Hristos, Discurs B, PG 150, 532D-533A: „Căci printr-o singură caritate, Treimea a mântuit omenirea, dar totuși, din ipostasele fiecăruia dintre cei binecuvântați, se spune că este necesar un anumit scop. Căci Tatăl este transcendent, și Fiul este transcendent, iar Duhul Sfânt, care a devenit deja prieteni, a devenit un dar... Și cel regenerat, și prin el suntem regenerați, iar Duhul este dătătorul de viață, astfel încât chiar și la prima creație, Treimea a fost scrisă ca în umbre. Căci unul a creat, iar celălalt a fost mâna care a creat, iar Paracletul este duhul care dă viață."

82. Vezi 2 Corinteni 13:13.

83. Vezi și comentariul hermeneutic al Sfântului Nicolae Kavasilas în Interpretarea Sfintei Liturghii 26, PG 150, 424CD. Cf. Grigore Ieromonahul, Divina Liturghie, Comentarii, Atena 1982, pp. 282-284.

84. Vezi Ioan 1:17.